

Der kostbarste Teil des Lebens: Selbstverlust als Utopie

Hoffmann, Arthur

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Hoffmann, A. (2019). Der kostbarste Teil des Lebens: Selbstverlust als Utopie. *Soziologiemagazin : publizieren statt archivieren*, 12(1), 27-43. <https://doi.org/10.3224/soz.v12i1.04>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more Information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Der kostbarste Teil des Lebens

Selbstverlust als Utopie

von Arthur Hoffmann

27

Rausch und Exzess lassen sich mit den Theorien des Collège de Sociologie im Rahmen des Festes als eine anthropologische Konstante mit eminent gesellschaftlicher Relevanz begreifen. Obwohl sich auch heute noch strukturelle Analogien zu den idealtypischen Festen archaischer Gesellschaften finden, kann weiterführend aus einer kulturökonomischen Perspektive aufgezeigt werden, dass sich die Funktion des Festes in der Gegenwartsgesellschaft gewandelt hat. So erscheinen Rausch und Exzess heute nicht mehr als das Andere des profanen gesellschaftlichen Lebens, sondern werden im Sinne der Optimierung des unternehmerischen Selbst in die ökonomische Rationalität integriert. Die Funktion des Festes geht aber über die kulturkapitalistische Adaption archaischer Überbleibsel hinaus: Mit der Fiktion von Rausch und Ekstase verspricht sich eine emotional-efferveszente Erlebnisqualität der Feste, die in der Gegenwartsgesellschaft aber de facto nicht (mehr) existiert. Damit wird die durch das Paradigma der Nutzenmaximierung vorangetriebene Sinnentleerung kaschiert und der gesellschaftliche Zusammenbruch, so die These des Beitrags, vorerst verhindert.

abstract

Schlagwörter

College de Sociologie; Theorie des Festes; Selbstverlust; Kulturindustrie; Techno

Das Fest als anthropologische Konstante

Die Phänomene des kollektiven Rausches und des Exzesses sind aus sozialwissenschaftlicher Perspektive vor allem aufgrund ihrer Zeitlosigkeit interessant. So gibt es Zeugnisse dafür, dass schon in frühen sozialen Zusammenhängen exzessive Feste in Form von rituellen Praktiken eine große Rolle spielten. Heute finden sich Rausch und Exzess vor allem im Kontext von Partykulturen. Der vorliegende Artikel ist von der These geleitet, dass sich die gesellschaftliche Bedeutung des Festes – als Raum des Rausches und des Exzesses – in seiner politischen und sozialen Funktion im Verlauf des Zivilisationsprozesses gewandelt hat. Dies soll von den Annahmen George Batailles und Roger Caillois ausgehend nachvollzogen werden. Bataille und Caillois sind Vertreter des sogenannten „radikalen Durkheimismus“ (Alexander/Smith 2005: 36) und Begründer des Collège de Sociologie (1937–1939), das sich in der Tradition der religionssoziologischen Studien von Marcel Mauss, Emil Durkheim und Robert Hertz verstand und sich dem Studium des Sakralen verschrieb. Das erklärte Ziel des Collège war es, durch die Wiederbelebung des rauschhaft Sakralen eine Gesellschaftsform zu entwerfen, die mit der kapitalistischen Strukturlogik bricht und somit in der Lage ist, dem drohenden Faschismus eine andere, emanzipative Form von Gesellschaft entgegenzusetzen.

Der Fokus auf Bataille und Caillois ist für die vorliegende Fragestellung besonders relevant, da beide Autoren Rausch und Exzess nicht nur als soziale Phänomene betrachten, sondern dem Rausch vielmehr eine dezidiert politische Bedeutung und einen kulturkritischen Wert zuschreiben. Der Rausch fungiert so gesehen als ein Emanzipationsbegriff innerhalb dieser Gesellschaftstheorien der Vertreter_innen des Collège de Sociologie. Neben der Politisierung des Rausches kommt den Autoren zudem aus gegenwartsdiagnostischer Sicht eine diskursive Relevanz zu: Dies zeigt sich beispielhaft in den Arbeiten des französischen Soziologen Michel Maffesoli, der nicht nur explizit auf Bataille Bezug nimmt, sondern in dessen Nachgang das rauschhaft Dionysische als das herrschende Paradigma unserer Zeit konzeptualisiert (vgl. Maffesoli 1986: 11) – ein Attest, welches im Folgenden noch kritisch zu beleuchten sein wird. Denn gerade vor dem Hintergrund von Zeitdiagnosen, welche die Gegenwartskultur wahlweise als organisch (Maffesoli), ekstatisch (Knoblauch) oder als Erlebnisgesellschaft (Schulze) beschreiben, muss erneut nach der Bedeutung und der Funktion des Rausches in ebendieser Gesellschaft gefragt werden. Mehr noch: Zu fragen ist, ob und, wenn ja, inwiefern sich mit dem gegenwartskulturellen Wandel des Festes und der attestierten Herrschaft des Dionysischen auch die politisch-emanzipativen Hoffnungen und das gesellschaftstransformative

”

Rausch und Verschwendung können mit Bataille in ihrer sozialen Funktion gegen die politische Ökonomie des Kapitalismus in Stellung gebracht werden.

Versprechen verwirklicht haben, das der-
einst die Collegiens in ihren Theorien
beschworen.

Dazu sollen im Folgenden zunächst das kulturtransformative Potenzial und der kritische Wert des Rausches, wie von den Autoren konzeptualisiert, nachvollzogen werden. Aufbauend dienen diese Ideen als Prisma für eine Analyse der gegenwärtigen Erscheinungsformen des Rausches. Zunächst wird der Rausch mit George Bataille als Moment eines allgemeinen ökonomischen Strukturprinzips verstanden, das nicht nur in jeglicher Form menschlicher Vergesellschaftung auftritt, sondern desgleichen ein Konstitutiv von Sozialität ist: das Prinzip der Verschwendung. Daran anknüpfend soll mit Roger Caillois' *Theorie des Festes* (1939) die gesellschaftliche Relevanz des Rausches expliziert werden. Anhand dieser theoretischen Zugänge kann gezeigt werden, dass sich eine strukturelle Analogie zwischen den Festen tribaler Gesellschaften und heutigen Phänomenen erkennen lässt. So finden sich zentrale Momente des Festes, die sowohl Bataille wie auch Caillois idealtypisch aus den Praktiken archaischer Gesellschaften ableiten,

auch heute wieder. Trotzdem kann unter Rekurs auf die genannten Autoren dargelegt werden, dass die Rolle und Funktion der Feste in der Gegenwartsgesellschaft einer anderen Logik folgen: Sie sind in die bürgerlich kapitalistische Ökonomie integriert, was sie maßgeblich von den Festen tribaler Kulturen unterscheidet.

Die Ökonomie der Verschwendung

Rausch und Verschwendung können mit Bataille in ihrer sozialen Funktion gegen die politische Ökonomie des Kapitalismus in Stellung gebracht werden, da ihnen nach Bataille ein gesellschaftskritisches und kulturtransformatives Potenzial inne-
wohnt. Bataille leitet seine ökonomische Theorie aus seinem Begriff der „Heterologie“ (Bataille 1978: 14f.) ab, mit dem er versucht, auf radikale Weise „das Spiel-
rische, Triebhafte, Irrationale“ (ebd.) im Menschen, aber auch in Rausch und Exzess ernst zu nehmen und als anthropologische Konstante zu begreifen. Diese Konstante geht der funktional produktiven Rolle, die der Mensch in der kapitalistischen Ökonomie einnimmt, voraus. So wird

der Mensch gegenwärtig allein aus dieser letzteren eindimensionalen Perspektive wahrgenommen, die das gesellschaftliche Leben homogenisiert und das Individuum deformiert. Die Perspektive der Heterologie soll den verfeimten sakralen Teil des Lebens, der keiner rationalisierten Logik folgt, als Teil einer allgemeinen Ökonomie wieder in den Blick nehmen, um dem Menschen so seine heterogenen Natur näher zu bringen.

(Bataille 2001: 9) bedingungslos verhaftet. Die mit dem Nützlichkeitsprinzip verbundene Wirtschaftsweise und ihre Ideologie habe starke Auswirkungen auf die Lebensbedingungen der Menschen, da in ihrer Logik „jedes Urteil über eine soziale Tätigkeit stillschweigend davon aus[geht], daß der Einsatz nur dann einen Wert hat, wenn er auf die grundlegenden Erfordernisse von Produktion und Erhaltung zurückführbar ist“ (Bataille 2001: 10).

30

Bataille entwirft mit seiner allgemeinen Ökonomie, die er in seinem Werk *Die Aufhebung der Ökonomie* (2001 [1985]) darlegt, eine Kritik der, wie er es nennt, „begrenzten Ökonomie“ (Bataille 2001: 9) kapitalistischer Industriegesellschaften und der damit einhergehenden bürgerlichen Ideologie. Die protestantisch-kapitalistische Ökonomie ist im Sinne Max Webers (1965 [1904/1905]) durch eine Zweckrationalität gekennzeichnet, die auf einer bilanzierenden und kalkulierenden Gewinnmaximierung beruht. Diese ökonomischen Prämissen der Akkumulation werden in der bürgerlichen Ideologie reflektiert, die in ihren ethischen Maximen den Nutzen und die Notwendigkeit der Arbeit und der Produktion allem anderen voranstellt. Batailles Entwurf einer allgemeinen Ökonomie steht der klassischen Ökonomie der Nutzenmaximierung also diametral entgegen, denn Letztere ist dem „Nützlichkeitsprinzip, das heißt dem Prinzip angeblich materiellen Nutzens“

Überfluss versus Mangel

In *Der Verfeimte Teil* (2001) konkretisiert Bataille seine allgemeine Ökonomie und geht von einer kosmologischen Gesetzmäßigkeit des Überflusses aus, die dem Dogma des Mangels in der partikularen Ökonomie widerspricht (vgl. Bergfleth 1985: 32). Entgegen der anthropologischen Annahme, der Mensch sei ein Mängelwesen, ist er für Bataille vor allem durch seine Existenz gekennzeichnet. Er ist daher ein ekstatisches Wesen des Überschusses an Energien und an Reichtümern, die es zu verschwenden gilt. Batailles Begründung für diese Annahme mag sicherlich etwas esoterisch anmuten, sie basiert jedoch auf einer kosmologischen Perspektive des freimütigen Gebens:

Dieser Kreislauf ist kein Energiehaushalt, wie wir in bezeichnender ökonomischer Verkürzung sagen, sondern

sein bestimmendes Moment ist der Überfluss, die Überfülle an Energie, und sein Ausgangspunkt ist die Sonne, die nichts als Verschwendung ist. (Bataille 2001: 32)

Die begrenzte Ökonomie basiere also auf einem falschen Menschenbild, weshalb sie den Mangel zur Grundlage des wirtschaftlichen Handelns, der Nutzenmaximierung und Kapitalakkumulation mache. Dementgegen gelte es, so Bataille, den Überschuss zum Fundament des Wirtschaftens zu erklären. Daher bildet die absolut sinnlose Verschwendung das konstitutive Prinzip seiner allgemeinen Ökonomie. In einer Gesellschaft, die dies nicht anerkennt, gilt „der kostbarste Teil des Lebens lediglich als Vorbedingung – manchmal sogar als bedauerliche Vorbedingung – der produktiven sozialen Tätigkeit“ (Bataille 2001: 11).

Entscheidend ist jedoch, dass es aus dem Kreislauf der Verschwendung nach Bataille kein Entrinnen gibt: Die Verschwendung ist ein universelles Gesetz und erhebt sich so zum Strukturprinzip, das alle Gesellschaften bestimmt. Das bedeutet im Umkehrschluss, dass gesellschaftliche Formationen nach ihrer Art und Weise der Verschwendung analysier- und vergleichbar sind (vgl. Moebius 2006: 336). Dies gilt folglich, und das soll hier in erster Linie interessieren, auch für den Rausch als eminente Form der Verschwendung. Um dies verständlich zu machen, werde ich

folgend auf den Begriff der Verausgabung bei Bataille eingehen.

Batailles Begriff der Verausgabung

Bataille erarbeitet das Konzept der Verausgabung vor allem unter Bezugnahme auf die Ökonomien tribaler Gesellschaften und deren Tauschpraxis. Als Prototyp kollektiver Verausgabung rekurriert er auf den sogenannten Potlatch nordamerikanischer Stämme. Mit Verweis auf die 1925 erschienene ethnographische Studie *Essai sur le don* seines Zeitgenossen Marcel Mauss charakterisiert Bataille den Verlust im Potlatch als Selbstzweck: Die orgiastische Verschwendung genießt hier Vorrang vor Erwerb und Produktion (vgl. Bataille 2001: 16). Im Potlatch geht es darum, ein Fest zu feiern, dessen Höhepunkt die rituelle Zerstörung bzw. Verschwendung von Reichtümern ist. Diesem Opfer bzw. dieser Verlusthandlung kommt dabei eine soziale Funktion zu. Auf der einen Seite manifestiert sie die Macht und der Status des Zerstörenden. Die einzige Funktion des Reichtums ist folglich, dass dieser seine_n Besitzer_in in die Lage versetzt, einen immensen Verlust zu erleiden. Das Ausmaß des Verlusts unterscheidet sie bzw. ihn von den Untergebenen und wirkt dadurch hierarchisierend. Andererseits entfaltet sich im Potlatch eine reziproke Wirkung: Der Verlust des Zerstörenden verpflichtet sein Gegenüber, wenn es dessen Status infrage

stellen möchte, sich zu revanchieren bzw. ihn zu übertrumpfen – dies ist laut Marcel Mauss die Logik der Gabe (vgl. Mauss 1990 [1925]). Die Ökonomie des Potlatsch basiert also auf der gemeinsamen Verschwendung von Überschüssen, die im Rahmen der immer wiederkehrenden Feste umverteilt werden und so dem ganzen Kollektiv zu Gute kommen, dabei aber zugleich stratifizierend wirken (vgl. Bataille 2001: 17ff.).

Indem er ihnen auf diese Weise soziale Funktionalität und kulturelle Bedeutung beimisst, nimmt Bataille all jene kulturellen Phänomene, die dem Prinzip eines Kosten-Nutzen-Kalküls nicht folgen und somit aus einer bürgerlichen Perspektive irrational erscheinen und verfemt werden, in den Blick: das vermeintlich Sinnlose, den Rausch, den Exzess und den Luxus (vgl. ebd.: 10).

Es ist traurig, festzustellen, daß in dieser Hinsicht die bewußte Menschheit minderjährig geblieben ist: Sie erkennt sich das Recht zu, rational etwas zu erwerben, zu erhalten oder zu konsumieren, aber was sie prinzipiell ausschließt, ist die unproduktive Verausgabung. (ebd.: 11)

Bataille unterscheidet zwischen zwei elementaren Bereichen des Konsums: erstens den Bereich, welcher der Erhaltung der Lebensgrundlage und der Fortsetzung der

produktiven Tätigkeit dient, sowie zweitens jenen der unproduktiven Verausgabung (vgl. ebd.: 12). Unproduktiv sind alle „Tätigkeiten [...], die zumindest ursprünglich, ihren Zweck in sich selbst haben“ (ebd.: 12). Als Beispiele führt Bataille Begriffe wie „Luxus, Trauerzeremonien, Kriege, Kulte, die Errichtung von Prachtbauten, Spiele, Theater, Künste, die perverse (d.h. von der Genitalität losgelöste) Sexualität“ an (ebd.: 12).

Das wichtigste Merkmal der unproduktiven Verausgabung, welches dieser ihren „wahren Sinn“ (ebd.: 12) gibt und sie der Sphäre der Produktion entgegensetzt, ist das Prinzip des Verlustes. Dieser ‚wahren‘ Sinn konstituiert sich über das Opfer, also gerade über den sinnlosen Verlust von Energie, der den Dingen erst ihre Bedeutung, ihre Heiligkeit verleiht (vgl. ebd.: 12). Ein bezeichnendes Beispiel für die bedeutungs- und wertkonstitutive Funktion der Verausgabung in der kapitalistischen Ökonomie gibt der Markt für Luxuswasser. Ein Mineralwasser, das durch aufwändigste Verfahren aus hawaiianischen Vulkanschluchten gewonnen wird und besonders gesundheitsfördernd sein soll, ist das Wasser der Marke Kona. Für die Unze (ungefähr 30ml) Kona zahlt man umgerechnet 319 Euro, für die Unze Leitungswasser nicht einmal 0,1 Cent. Das Einzige, was die beiden Wasser unterscheidet, ist das Maß an Verausgabung, die diesem Gut zugrunde liegt und dessen

Wert informiert. An diesem Beispiel lässt sich illustrieren, was Bataille den kapitalistischen Industriegesellschaften attestiert, nämlich durch die Negation des Zwangs zur Verschwendung hauptsächlich in materieller Form zu verschwenden und das unter dem allgegenwärtigen Dogma des Konsums. Diese Form der produktiven, ökonomisch nutzbringenden Verschwendung fasst er auch unter den Begriff der unrühmlichen Verausgabung. Eine rühmliche Form wäre etwa die ekstatische Verausgabung des Selbst im Rahmen eines Festes, da sie ihren Zweck in sich selbst trägt. Insofern können Formen von Rausch und Exzess – z. B. innerhalb einer ausgeprägten Partykultur, aber auch in anderen Bereichen – im Sinne Batailles weiterhin in Verbindung gebracht werden mit einem politischen Versprechen auf das Subversive, auf das Andere der herrschenden Ordnung. Diese kulturtransformative Potenz des Festes als Raum des Rausches und Exzesses, die sich aus Batailles ökonomischer Theorie ableiten lässt, bildet die Basis der Theorie des Festes von Roger Caillois.

Der kollektive Exzess

Roger Caillois stellt das Fest in seinem gleichnamigen Vortrag vom 2. Mai 1939, der gemeinsam mit anderen Vorträgen von Bataille, Leiris und anderen von Denis Hollier unter dem Titel *Das Collège de Sociologie* 1937–1939 veröffentlicht wurde,

als die prinzipiell in allen Gesellschaften gegebene adäquate Form kollektiver sozialer Verausgabung dar (vgl. Caillois 2012: 555). Der Fokus dieses Textes liegt explizit auf der sozialen Bedeutung des Festes für die Gesellschaft, welche sich im Laufe des Zivilisationsprozesses stark gewandelt hat.

Ein Fest bedeutet, dass eine erregte lärmende Menschenmenge zusammenkommt. Solche massiven Ansammlungen begünstigen in höchstem Grade das Aufkommen, die Übertragung einer Exaltation, die sich in Schreien und Gebärden verausgabt und dazu disponiert, sich unkontrolliert völlig unüberlegten Antrieben hinzugeben. (Caillois 2012: 555)

Das Fest als Institution der sozialen Verausgabung wie auch der materiellen Verschwendung ist immer mit dem Exzess, der Grenzüberschreitung und daher mit dem Außeralltäglichen verbunden. Caillois greift ähnlich wie Bataille auf ethnologische Beschreibungen der Praktiken vormoderne Gesellschaften zurück, um seine Theorie zu untermauern. Mit Bezug auf Émile Durkheim unterscheidet er im sozialen Leben dieser Gesellschaften zwischen zwei konträren Wirklichkeiten: einer profanen, alltäglichen, der Produktion und der Befriedigung unmittelbarer Bedürfnisse dienenden Sphäre und einer sakralen Sphäre des Festes und der Verschwendung. Beide Bereiche des gesellschaftlichen Lebens

werden durch kulturelle Regeln, Verbote und Rituale räumlich und zeitlich voneinander getrennt. Sie finden an anderen Orten und zu anderen Zeiten statt, sind aber beide konstitutiv für das gesellschaftliche Dasein und wechseln einander daher ab. Diese binäre Wirklichkeitsauffassung war prägend für die Autoren der Durkheim-Schule und kennzeichnet somit nicht nur das Werk Caillois', sondern auch jenes von Bataille. Beide Wirklichkeiten, die Profane und die Sakrale, werden gleichwohl von gänzlich anderen Vorstellungen des sozialen Lebens als solchem charakterisiert. Während die profane Sphäre als Ausdruck des modernen Arbeitsalltags präfiguriert und als Phase der Monotonie und der gesellschaftlichen Desintegration und Individualisierung beschrieben wird, erscheint der Rausch des Festes als das Andere, als ergreifender Moment einer emotionalen Vergemeinschaftung.

Feste sind in der Tat eine Explosion, eine zeitweilige Unterbrechung glanzloser Kontinuität; sie bedeuten aufwühlende Leidenschaft gegenüber täglicher Wiederholung stets gleichbleibender materieller Beschäftigungen; sie sind Konzentration, die der Zersplitterung der Gesellschaft Einhalt gebietet, sind das Fieber ihrer Kulminationspunkte innerhalb stiller, mühevoller Arbeit in den monotonen Phasen des Lebens. (Caillois 2012: 557)

Das Fest und seine gesellschaftlichen Funktionen

Die Grenzüberschreitung im Rahmen des Festes macht den verfemten Teil, die transzendente irrationale Sphäre des Menschlichen erfahrbar, die in der technokratischen, dem Nützlichkeitsprinzip unterworfenen profanen Welt keinen Platz hat. Bei Caillois hat dieser sakrale Teil der Sozialität die Aufgabe, die Welt des profanen Lebens zu konstituieren. Caillois leitet das Sakrale aus der Vorstellung eines archaischen „primordialen Chaos“ oder auch „goldenen Zeitalters“ ab (Caillois 2012: 563), in dem die Grenzen des Kosmischen, also der profanen Welt, noch nicht existent waren. Das Fest kann als Überbleibsel dieser Zeit in der heutigen Welt gesehen werden, welches die damalige Kontingenz des Daseins im Gegensatz zum heutigen Sein erfahrbar macht. Damit ist gemeint, dass im Fest jegliche Grenzen, Sachzwänge und Hierarchien der empirischen Realität der profanen Welt aufgehoben sind. Deshalb hat das Fest das Potential, Möglichkeitsräume für Veränderungen in der Gesellschaft zu schaffen, indem die temporäre Auflösung von vorher dagewesenen Grenzen bis in die Sphäre des Profanen hinein wirken kann. So kommt dem Fest eine wichtige, das Soziale (um-)strukturierende Funktion zu, da es als immer wiederkehrende „Aktualisierung der Schöpfungszeit“ (Caillois 2012: 568) fungiert.

Zugleich hat das Fest auch eine stabilisierende Funktion für die profane Welt (vgl. Caillois 2012: 557). Die regelgeleitete Disziplin und die Monotonie der alltäglichen Lebenswelt werden durch die Gewissheit des nächsten Festes, der nächsten kollektiven Grenzüberschreitung legitimiert und erscheinen damit nicht nur erträglich, sondern manifestieren sich dadurch, dass sie akzeptiert werden. Ein wichtiger Bestandteil des Festes ist dessen Kollektivität. Im Einklang mit der Durkheimschen Analyse der *Elementaren Formen des religiösen Lebens* (2005 [1912]) erfüllen kollektive Rituale eine gesellschaftsintegrative Funktion, da mittels dieser kultischen Feste der Glaube an kollektive Vorstellungen, Werte, Normen und Mythen einer Gesellschaft revitalisiert wird. Erst wenn der Mythos des Festes, also der Glaube an dessen Bedeutung, gesamtgesellschaftlich geteilt und reproduziert wird – wie es in jenen tribalen Gesellschaften der Fall war, die im Mittelpunkt der Analysen von Durkheim, Mauss, Bataille und Caillois stehen –, kann es die eben beschriebenen Funktionen erfüllen: die Stabilisierung einer Ordnung sowie die Eröffnung eines kontingenten Raumes, der Möglichkeiten für Veränderungen bietet. Diese kollektive Dimension sieht Caillois in den Festen der vormodernen Inuit-Gesellschaften nachgewiesen, die von Marcel Mauss in seiner Studie *Über den jahreszeitlichen Wandel der Eskimo-Gesellschaften* (2010 [1964]) beschrieben werden. In besagten Gesellschaften wurde die binäre Trennung

” Die individuelle Grenzerfahrung ist aufgrund eines allgegenwärtigen marktformigen Angebots von Festen und Rauschmitteln einfacher realisierbar als je zuvor.

zwischen Profanem und Sakralem auf die Winter- und Sommerzeit übertragen. So wurde im Sommer unter strengen Regeln produziert und gearbeitet und im Winter gemeinsam verschwendet, d. h. die Hierarchien und Privilegien, die Eigentumsrechte und die Moral der profanen Welt wurden aufgehoben, die Menschen feierten rituelle Feste und verbrauchten das Produzierte im Kollektiv. Nach Caillois ist die kollektive politische Dimension des Festes in Gesellschaften der Moderne im Verschwinden begriffen, da sich die Menschen in wachsenden und hochgradig individualisierten Gesellschaften nur noch bedingt als Teil einer Gemeinschaft erfahren (vgl. Caillois 2012: 592).

Das Fest heute

Diese Diagnose bleibt vor dem Hintergrund einer fortschreitenden sozialen Ausdifferenzierung in einer spätmodernen

globalisierten Gesellschaft aktuell. Die individuelle Grenzerfahrung ist aufgrund eines allgegenwärtigen marktförmigen Angebots von Festen und Rauschmitteln einfacher realisierbar als je zuvor. Gleichzeitig tritt das vergesellschaftende Moment des Festes immer mehr in den Hintergrund und wird durch Formen ersetzt, die zwar kulturindustriell vorproduziert, dann aber individuell angepasst werden (vgl. Caillouis 2012: 593). Das Sakrale wird beliebig reproduzierbar und dadurch profaniert.

36 Wie nachfolgend erläutert werden soll, kann im Sinne Theodor Adornos und Max Horkheimers und deren Thesen zur Kulturindustrie – die sie in der *Dialektik der Aufklärung* (2016 [1944]) entwickeln – unterstrichen werden, was Caillouis in seiner Diagnose andeutet: Das Fest, so die These, habe in seiner heutigen Form sein gesellschaftstransformatives Potenzial nahezu restlos eingebüßt. Statt subversiv zu wirken, komme ihm vielmehr eine herrschaftsstabilisierende Funktion zu. Das Versprechen auf den Ausbruch, auf das Andere der Ordnung, bleibt als Narrativ vorhanden; es wird produktiv gemacht und je nach Zielgruppe mehr oder weniger klar artikuliert. So werben zum Beispiel Massenevents wie das Fusion-Festival, das jährlich in Mecklenburg-Vorpommern stattfindet, mit dem Versprechen auf einen rauschhaften Ausstieg aus der alltäglichen Ordnung der Dinge: „Im kollektiven Ausnahmezustand entfaltet sich an einem Ort

ohne Zeit ein Karneval der Sinne, indem sich für uns alle die Sehnsucht nach einer besseren Welt spiegelt.“ (siehe Homepage des Fusion-Festivals)

Der Widerspruch zum Versprechen des Festes, wie es von Seiten des Collège de Sociologie konzeptionalisiert wurde, wird allein in der klaren zeitlichen Begrenztheit des Events auf eine Woche offenbar. Eine Woche Urlaub stellt die herrschende Ordnung nicht infrage, sondern ist fester Bestandteil dieser. Hinzu kommt, dass der Eintrittspreis von 130 Euro und die limitierte Auflage von Tickets, die aufgrund der hohen Nachfrage verlost werden müssen, dem Event eher den Charakter eines exklusiven Produktes verleihen anstatt in ihm ein sozialstrukturell relevantes Potenzial zu realisieren. Ein anderes Beispiel, das den Produktcharakter des zeitgenössischen Festes aufzeigt, ist das Garbicz-Festival, das jährlich in Polen stattfindet: Hier kann ähnlich einem Pauschalurlaub das Komplettpaket fünf Tage Festival, Essen und Trinken sowie An- und Abreise für 308 Euro erworben werden. Das Versprechen auf den Ausbruch gibt es auch hier gratis dazu: „Garbicz is not just a festival, it's a voyage! Be ready to stumble upon yourself and find your 'otherself' again.“ (siehe Homepage des Garbicz-Festivals)

Der Rausch und das Fest sind heute allgegenwärtig: ob in Form der vorgestellten Techno-Festivals, die das vermeintlich

Widerständige in ihr Marketing aufnehmen, des Helene-Fischer-Konzerts, der Klubnacht im Berghain oder jedes beliebigen Volksfestes. Es findet sich sowohl für den Szenelinken, wie auch für die Hausfrau oder den urbanen Hipster das passende kulturindustrielle Produkt. Im Vergleich zur Leb- und Schaffenszeit von Bataille ist eine wesentliche Veränderung in der Entwicklung des Rausches seine Enttabuisierung, die durch Integration in den kapitalistischen Verwertungsprozess gestützt wird. Die Theorien und die realpolitischen Programme der Autoren des Collège de Sociologie waren von einem anderen Zeitgeist geprägt. Damals galt es, Möglichkeitsräume zu schaffen, die heute selbstverständlich sind, und mit Tabus zu brechen, die heute zumindest in weiten Teilen der westlichen Welt längst keine mehr sind. So versuchte etwa George Bataille in seinen literarischen Werken, eine Auseinandersetzung mit den tabuisierten, verfemten Bereichen der Kultur voranzutreiben. Sein *Obszönes Werk* (1972) beispielsweise, eine Sammlung literarischer Erzählungen, rückt das gesellschaftlich Verborgene im Bereich der Sexualität und der Erotik in den Vordergrund. Für den bzw. die heutige Leser_in zeigt sich inhaltlich keine große Differenz mit den heute in jedem Bahnhofskiosk erhältlichen Romanen wie *Fifty Shades of Grey* von E. L. James (2012). Dies zeigt, dass selbst diejenigen Formen des Rausches, die oberflächlich als widerständig erscheinen, in den marktförmigen

Liberalismus der Kulturindustrie integriert und zu beliebig konsumierbaren Produkten des gesellschaftlich akzeptierten Bereichs der Kultur werden können. Rausch und Exzess werden durch die Kultur domestiziert und ihres subversiven Potenzials beraubt. Schließlich finden weder Fusionist_innen noch die sich „burners“ nennenden Besucher_innen des Burning Man-Festivals, das einmal jährlich im US-amerikanischen Nevada stattfindet, einen Rausch erstrebenswert, welcher im Sinne Batailles jegliche Ordnung außer Kraft setzt. Die Anwesenheit von sogenannten Awareness-Strukturen oder privatem sowie teilweise sogar staatlichem Sicherheitspersonal, die im Ernstfall eingreifen, unterstreicht dies. Die Entstehung von Awareness-Strukturen kann vor allem in der Techno-Szene als Reaktion auf die Erfahrung verstanden werden, dass der Rausch im Allgemeinen ein vulnerabler Zustand ist, dessen Auslebung spezieller Vorkehrungen bedarf. In genau dieser Vulnerabilität – insofern als dass sie sich auf die herrschende Ordnung übertragen lässt – kann jedoch mit Bataille die Potenz des Rausches gesehen werden, die nun durch die Institutionen der Vernunft begrenzt wird. Dies zeigt sich weiterhin an den schockierten Reaktionen auf einen „burner“, der sich beim Burning Man 2017 in die Flammen eines großen Feuers stürzte. Batailles verortet die Potenz des Rausches im ernsthaften Bruch mit dem Vernunftprinzip und bezieht in diesen in

letzter Konsequenz auch den Tod mit ein. Spätestens hier zeigt sich, dass Batailles Vorstellungen des Rausches in den heutigen Formen des Festes keinen Platz haben. Dies gilt auch für die Darkrooms des Berghain, einem bekannten Technoclub in Berlin, sowie für BDSM-Clubs und auch für illegale Musikraves: Rausch wird in einem abgegrenzten Rahmen ermöglicht, aber gleichzeitig wie alle anderen gesellschaftlichen Bereiche strengstens im Geiste der profanen Vernunft reguliert. Somit entspricht er im Sinne der Kulturindustrie seiner materiellen Grundlage. Batailles Geheimgesellschaft *Acéphale* („kopflo“) forderte anhand verschiedener Rituale und „der Lobpreisung des Selbstverlusts und des Selbstopfers, sowie der Propagierung einer normüberschreitenden, mystisch-ekstatischen ‚Freude vor dem Tod‘“ (Moebius 2006: 254) die praktische Umsetzung ihrer Ziele. Wie ernst es manche Mitglieder der *Acéphale* damit meinten, lässt sich an der Forderung eines Mitgliedes veranschaulichen, sich selbst für den Zusammenhalt der Gruppe opfern zu dürfen (vgl. ebd.).

Der Morgen danach

Die gegenwärtige Freizeit- und Partykultur, die mit einer Vielzahl eher glorios anmutender Möglichkeiten des Rausches und des Exzesses wirbt, scheint die Annahme Batailles, dass das Fest in einer

begrenzten, weil an Gewinnmaximierung ausgerichteten Ökonomie, ein verfeimter Teil des gesellschaftlichen Lebens sei, auf den ersten Blick empirisch zu widerlegen. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich aber, dass die Bandbreite an Möglichkeiten des Rausches, auf die wir in unserer Freizeit stoßen, keineswegs mit den verausgabenden und orgiastischen Festen zu vergleichen sind, die Bataille zu beschreiben suchte. Es handelt sich vielmehr um eine Party- und Rauschindustrie, die das gesellschaftliche Interesse ihrer Konsument_innen am Rausch nur scheinbar befriedigt. Denn diese Befriedigung steht eben nicht im Widerspruch, sondern im Einklang mit dem Prinzip der Akkumulation und der ökonomischen Nützlichkeit, welches laut Bataille bezeichnend für die begrenzte Ökonomie der kapitalistischen Marktgesellschaft ist. Insofern als Clubs, Bars und Freizeitparks mit dem Versprechen auf einen punktuellen Ausstieg aus den Routinen der alltäglichen Arbeit- und Strebsamkeit werben, bieten sie zugleich institutionalisierte Antworten auf die Problemlagen einer fortschreitenden Rationalisierung in der spätmodernen Gesellschaft.

Der institutionalisierte Rausch folgt, mit Bataille gelesen, dem Prinzip der produktiven statt der unproduktiven Verausgabung, da er selbst zum konsumierbaren Produkt wird, welches einen Mehrwert generiert. Der Rausch hat in diesem Sinne keinen gesellschaftstransformativen subversiven

Charakter, sondern in erster Linie einen ökonomischen Wert. Dies lässt sich am Beispiel des Burning Man-Festivals um die Beobachtung ergänzen, dass selbst von den Konsumierenden nicht etwa das Versprechen auf das Andere der Ordnung, sondern das Versprechen auf Selbstoptimierung im Sinne der Ordnung im Vordergrund steht. So äußerte sich Seymour Duncker, Gründer und Chef von iCharts aus dem Silicon Valley, in einem Artikel in der Süddeutschen Zeitung folgendermaßen: „Burning Man ist für mich das jährliche Reset.“ (Fichter 2017) Und weiter: „Ich komme mit offenem Geist und neuer Energie zurück ins Valley.“ (ebd.) Im Allgemeinen erhält der Exzess also seine Legitimation, wenn er als Vorbedingung der Produktion im Sinne einer reproduktiven Auszeit gilt und die alltägliche Sphäre der Produktion positiv beeinflusst, wenn nicht erst ermöglicht. Er steht somit nicht im Widerspruch zu den gesellschaftlichen Verhältnissen, sondern trägt dazu bei, dass sich das Individuum seiner gesellschaftlichen und beruflichen Position vergewissert und leistungsfähiger wird. In der Nutzbarmachung des Rausches wird aus der Sicht Batailles ein fataler ideologischer Trugschluss, dem gegenwärtige Gesellschaften unterliegen offenbar, da Residuen heterogener Elemente einer allgemeinen Ökonomie unter das Prinzip des Kosten-Nutzen-Kalküls subsumiert werden.

Autoren wie Michel Maffesoli behalten also in paradoxer Weise recht, wenn sie ein wiederkehrendes Paradigma des Dionysischen und Ekstatischen beschreiben, in dem sich das Bataillesche Versprechen auf Emanzipation aus bürgerlichen Verhältnissen in gewisser Weise eingelöst hat. Maffesoli begründet seine These von der gegenwartskulturellen Einlösung des emanzipatorischen Versprechens des Rausches mit der Überwindung der bürgerlichen „Moral des ‚Sein-Sollens‘“ mittels eines „ethischen Immoralismus“ (Maffesoli 1986: 109), der die Lebenswelten eines postmodernen Nomadentums auszeichnet, das sich in temporären und neo-tribalen Stammesgesellschaften verwirklicht. Wie in Bezug auf Bataille schon geschildert, mag er Recht damit haben, dass sich die Möglichkeitsräume in verschiedenen Bereichen der Gesellschaft erweitert haben und die starren bisweilen autoritären Moralvorstellungen der bürgerlichen Gesellschaft überwunden wurden. Gleichzeitig erkennt Maffesoli jedoch die Fähigkeit der Kulturindustrie, nahezu alles in ihren Verwaltungskanon mit aufzunehmen (vgl. Adorno/Horkheimer 2016: 140). Die Dialektik des Liberalismus der Kulturindustrie liegt gerade darin, dass das Versprechen auf das Andere der Gesellschaft zwar aufrechterhalten, aber nie eingelöst wird und immer nur in die „Wiederholung des Immergleichen“ führen kann (vgl. ebd.: 145). So ist eine Nivellierung der Moral in der spätkapitalistischen Gesellschaft,

die – wie auch Bataille erkannt hat – einzig dem Kosten-Nutzen-Kalkül verpflichtet ist, bereits angelegt. Sie zeugt nicht etwa von deren Überwindung, sondern vom dialektischen Verhältnis zwischen Aufklärung und Mythologie, indem Erste in Letztere umschlägt. Dies wird durch die vorher beschriebene gleichzeitige Domestizierung des Rausches im Sinne der Ökonomie unterstrichen. So werden heute eventuell ein Vorgesetzter und seinen Untergebenen zusammen auf einem Festival wie dem *Burning Man* ums Feuer tanzen und sich als Gemeinschaft fühlen, wodurch Ausbeutungs- und Ungleichheitsverhältnisse nivelliert werden. Wie Siegfried Kracauer in seinem Werk *Die Angestellten* (1971 [1930]) treffend beschreibt, ist die Wahrscheinlichkeit recht gering, dass durch solche Vergemeinschaftungsevents Hierarchien oder gar gesellschaftliche Verhältnisse ernsthaft infrage gestellt werden. Vielmehr möchte ich am Beispiel des Burning Man eine Tendenz aufzeigen, in der sich das Wesen der Kulturindustrie zeigt, welches lediglich „die Verlängerung der Arbeit unterm Spätkapitalismus“ (Adorno/Horkheimer 2016: 145) zu sein scheint und mit sinnloser Zerstreuung nichts mehr zu tun zu hat. Einem Bericht aus der Süddeutschen Zeitung ist zu entnehmen, dass die Nicht-Teilnahme eines Angestellten am Burning Man wohl durch dessen Arbeitgeber sanktioniert werden kann, da dieses eine wichtige Networking-Funktion habe (vgl. Fichter 2017). Das Fest erhält so

den Charakter eines ökonomischen Sachzwanges, als dass es seine soziale Funktion erfüllt. Es bleibt die Funktion einer Stabilisierung der profanen Verhältnisse im Sinne der Ökonomie, unfähig deren Totalität zu durchbrechen.

Dieser Befund lässt sich durch die Diagnose Robert Feustels in seinem Werk *Grenzgänge* (2013) unterstreichen. Hier ist die kreative Vermarktung des Selbst das herrschende Paradigma des Spätkapitalismus, in das sich Rausch und Exzess in ihren beschriebenen kulturindustriellen Formen trefflich einfügen. Da Kreativität zur ökonomischen Norm erhoben wird, sind alle Mittel zu ihrer Erreichung legitim. Dies trifft gerade auf den Rausch zu, der diskursiv schon lange mit Kreativität assoziiert wird (vgl. ebd.: 293). Hierin wird offenbar, dass das scheinbare Versprechen der Kulturindustrie auf das Andere der Gesellschaft nicht eingelöst wird. Die Normalisierung des Rausches in funktionale ökonomische Kategorien entlarvt sein kontemporäres Wesen und den Zwangscharakter der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Der Potlatsch als utopische Form der rühmlichen Verausgabung

Die Verausgabung stellt bei Caillois und Bataille in all ihren Ausprägungen ein quasi naturalistisches Prinzip dar, welches

sich aus der bloßen menschlichen Existenz ableitet und der profanen Welt notwendigerweise übergeordnet ist. Da die gloriosen Formen der Verausgabung in der heutigen Gesellschaft keinen Platz finden und verfemt werden, treten „katastrophische“ (vgl. Caillois 2012: 593) Formen der Verausgabung in den Vordergrund. Sowohl bei Bataille (2001: 12) als auch bei Caillois (2012: 593) findet die gesellschaftlich-kulturelle Notwendigkeit der Verschwendung im rationalistisch organisierten Bluttausch des Kriegs eine besonders drastische Ausprägung. Auch wenn diese Verbindung recht spekulativ anmutet, spiegelt die in ihr transportierte Metapher eine viel vertretene Diagnose wider: Demnach entfremde sich der Mensch von seiner heterogenen Natur immer weiter, wodurch der Paroxysmus der Verausgabung immer verheerendere Ausprägungen annimmt. Mit anderen Worten: Der gesellschaftliche Kollaps ist vorprogrammiert.

Aus Batailles Perspektive kann die Kultur der Verschwendung, wie sie in unserer Gegenwartsgesellschaft prävalent ist, als eine Negation des Menschlichen angesehen werden: Jede Form der rauschhaften Verschwendung wird ins Produktive umgedeutet und zur Norm erhoben (Burning Man), die Verausgabung selbst wird zu einem wesentlichen Moment der Generierung von ökonomischem Wert (Fusion) und der notwendige Verlust, der aus der Produktion in der Überflussgesellschaft und dem Wachstumsimperativ resultiert, zementiert soziale Ungleichheiten (Luxuswasser).

41

Die „rühmliche“ kollektive Verausgabung – von materiellem Nutzen und Produktion losgelöste Formen – sollte eine Emanzipation aus bestehenden Verhältnissen ermöglichen. Schließlich ist die Vorstellung, täglich gemeinsam ausgelassen zu feiern, weitaus schöner und vielversprechender als das profane Leben eines Großteils der Menschen, die vierzig Stunden in der

„ Jede Form der rauschhaften Verschwendung wird ins Produktive umgedeutet und zur Norm erhoben [...], die Verausgabung selbst wird zu einem wesentlichen Moment der Generierung von ökonomischem Wert [...] und der notwendige Verlust [...] zementiert soziale Ungleichheiten.

Woche arbeiten und zur Abwechslung und Ablenkung in einer ungeheuren Warensammlung versinken. Ob man dafür tatsächlich, wie von Bataille und seinen Mitstreitern gefordert, den Verhältnissen kleiner okkulten Kollektive verfallen möchte, ist aus einer progressiven Perspektive, die an zivilisatorischen Errungenschaften festhalten will, sicher zu problematisieren. Dies würde einen zwangsläufigen Bruch mit dem Fortschritt, der in der Geschichte der Zivilisation erreicht wurde, bedeuten. Dennoch ist der Gedanke Batailles interessant, den immateriellen Formen der Verausgabung, dem Selbstverlust und dem verfeimten Teil in einer Gesellschaft Raum zu geben und als Teil einer heterogenen menschlichen Natur zu akzeptieren. Dies kann den immer wieder stattfindenden Bruch mit dem Vernunftprinzip in glorioser und zunehmend katastrophischer Form erklären.

Abschließend stellt sich die Frage, inwiefern jene Verhältnisse, die das Individuum der Moderne hervorbringen und die ebenso von ihm hervorgebracht werden, als Ursprung des Bedürfnisses nach Flucht durch Rausch und Exzess gelten. Auch wenn sich eine solche Dynamik mit Sicherheit verstärkt hat, bleibt selbst bei einer sehr idealtypischen und romantischen Vorstellung von den Potlatschgesellschaften fraglich, ob nicht auch dort die Produktion der Verausgabung übergeordnet war. In der gegenwärtigen

Gesellschaft, die sich der Nutzenmaximierung verschrieben hat und diesen so zur einzigen sinnstiftenden Tatsache erklärt, ist ein Kollaps auf verschiedenen Ebenen vorprogrammiert. Ziel einer emanzipatorischen Gesellschaftskritik muss es sein, mit den bestehenden Verhältnissen zu brechen. Aber eine Utopie, die mit kollektivem Exzess und totalem Selbstverlust die Flucht zum Ziel hat, verkörpert das Problem zur Lösung.

LITERATUR

Adorno, Theodor/Horkheimer, Max (2016 [1944]): *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Fischer.

Alexander, Jeffrey/Smith, Philip (2005): *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bataille, Georges (1978): *Die psychologische Struktur des Faschismus*. München: Matthes und Seitz.

Bataille, Georges (1988): *Das obszöne Werk*. Reinbek: Rowohlt.

Bataille, Georges (2001 [1985]): *Die Aufhebung der Ökonomie*. München: Matthes und Seitz.

Bergfleth, Gerd (1985): *Theorie der Verschwendung*. Einführung in Georges Batailles *Antiökonomie*. München: Matthes und Seitz.

Cailliois, Roger (2012 [1939]): *Das Fest*. In: Hollier, Denis (Hrsg.): *Das Collège de Sociologie: 1937–1939*. Berlin: Suhrkamp, S. 551–593.

Durkheim, Emile (2005 [1912]): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Feustel, Robert (2013): *Grenzgänge. Kulturen des Rausches seit der Renaissance*. München: Wilhelm Fink.

Fichter, Alina (2017): Staub im Tal. In: „Süddeutsche Zeitung“, 5.9.2017. Online verfügbar unter SZ.de, <https://www.sueddeutsche.de/wirtschaft/silicon-valley-staub-im-tal-1.3653670> (22.02.2019).

James, Erika (2012): Fifty Shades of Grey. Geheimes Verlangen. München: Goldmann.

Kracauer, Siegfried (1971 [1930]): Die Angestellten. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Maffesoli, Michel (1986): Der Schatten des Dionysos. Frankfurt am Main: Syndikat.

Mauss, Marcel (1990 [1925]): Die Gabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Mauss, Marcel (2010 [1904-1905]): Über den jahreszeitlichen Wandel der Eskimogesellschaften. Eine Studie zur sozialen Morphologie. In ders. (Hrsg.): Soziologie und Anthropologie I. Wiesbaden: VS Verlag, S.183-271.

Moebius, Stephan (2006): Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937–1939). Konstanz: UVK.

Weber, Max (1965 [1904/1905]): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.

ZUM AUTOR

Arthur Hoffmann, 23, studiert im 8. FS Soziologie und Politikwissenschaften (BA) an der Martin-Luther-Universität Halle/Wittenberg. Zu seinen Interessensgebieten gehören Wirtschaftssoziologie, Kritische Theorie und politische Theorie.

Der Beitrag wurde redaktionell betreut, gereviewt und lektoriert von **Tanja Strukelj** und **Wibke Liebhart**.

ONLINEQUELLEN

Homepage des Garbicz-Festivals. Online verfügbar unter <https://tickets.garbiczfestival.com/produkte> (22.02.2019).

Homepage des Fusion-Festivals. Online verfügbar unter <https://www.fusion-festival.de/de/x/festival/was-ist-die-fusion/> (22.02.2019).